



**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** O obcości w doświadczaniu Japonii

**Author:** Aleksandra Kunce

**Citation style:** Kunce Aleksandra. (2009). O obcości w doświadczaniu Japonii. W: D. Rott, M. Kubik (red.), "Wokół reportażu podróżniczego. T. 3, Lucjan Wolanowski (1920-2006)" (S. 76-93). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

ALEKSANDRA KUNCE | O obcości  
w doświadczaniu Japonii

Poprowadźmy te rozważania dwutorowo. Zastanówmy się, czym jest obcość w perspektywie antropologicznej? a następnie – kiedy już rozważymy wszelkie niuanse doświadczania wymiarów obcości – zapytajmy, co robi z doświadczoną obcością siebie i innych Lucjan Wolanowski, przemierzając Japonię?

1

Człowiek przychylny uznaje konieczność otwarcia na rytm tego, co odmienne. Nie jest to więc nic innego jak troska o utrzymywanie orientacji poznawczej, będącej akcesem do zawierzenia obcości. Poznania nie można się wyzbyć. Dlatego Lévinasowski projekt porzucenia własnego Ja, w jakimś sensie, i władzy poznania na rzecz moralnego wyjścia w stronę innego, jest wyzwaniem, któremu nie można sprostać. Ale pozostaje wyzwaniem moralnym, gdy tylko odzywa się w nas pragnienie, by zerwać z Tym Samym i uznać, że To Samo „nie może nam ponownie narzucić swoich obyczajów”<sup>1</sup>. Rzeczywista tkanka życia podpowiada nam jednak, że porażek ujarzmienia „tożsamego” nie sposób uniknąć. Antropologiczna prawda terenu nie pozostawia złudzeń co do procedur tożsamościowych wspólnoty. Powtórzmy zatem, że w przychylności idzie o to, aby utrzymać siebie w takiej orientacji poznawczej, która byłaby akcesem na rzecz zawierzenia obcości.

Poznanie, a zatem zawłaszczenie, jest wpisane w materię doświadczania. Tak samo jednak i imperatyw tego, aby poznać, ale i by zaufać innemu, by otworzyć się na inność – jest pragnieniem rozwijanym przez

---

<sup>1</sup> E. Lévinas: *Ideologia i idealizm*. W: I d e m: *O Bogu, który nawiedza myśl*. Przeł. M. Kowalska, przedmowa T. Gadacz. SP. Kraków 1994, s. 60.

kulturę. Tożsamość jest pojemna i mieści w sobie najbardziej krwiożercze projekty identyfikacji oraz separacji społecznych, ale i otwarcie na obce i nietożsame. Tęsknota za zawierzeniem obcości jest nieustannie rozwijana, i to demonstracyjnie, właśnie w Europie „władzy”, gdzie totalne działania formowane przez silne centrum władzy politycznej i gospodarczej, ale i kulturowej, jednocześnie generują koncepcje godności człowieka jako takiego, jednej natury ludzkiej, dziecka Bożego, jednolitych praw Natury, dobrego Dzikiego, co ma swe przełożenie w narracjach Michela de Montaigne’a, Bartolome’a de Las Casasa, Jean-Jacques’a Rousseau. Słynna debata podejmująca status Dzikiego, jaka odbyła się w 1550 roku między Juanem Ginésem de Sepulveda, argumentującym za „naturalnym niewolnictwem” i prawem do zabijania i niszczenia barbarzyńców, a dominikaninem Las Casasem mówiącym o wartości każdego człowieka, uznającym wartość Indian, pokazuje trakt ambiwalentnego myślenia, które jest obecne w Europie<sup>2</sup>. Montaigne pisze o wartości człowieka i wznosi fundament szesnastowiecznego relatywizmu kulturowego, pisząc o człowieczeństwie „kanibali”. Rousseau zatęskni za naturalnością Dzikiego, który nie dość jest zepsuty cywilizacją<sup>3</sup>. Tym samym deprecjonujące obrazy obcości – jako tego, co podległe i niższe, zobowiązane do uznania swej podrzędności<sup>4</sup> – mają swe lustro w opowieściach idealizujących odmienność i to, co odległe od nas samych, ale i dostrzegających jedność wspólnoty ludzkiej.

Kantowska Europa „moralności powszechnej”, podążająca tropem Giovanniego Pico della Mirandoli, rozwija opowieść o godności każdego człowieka, ale i europejskiej misji poznania, która, nie wyzbywając się swego prymatu w świecie, chce „chronić”, „kultywować”, „otaczać opieką” w imię Każdego, ze względu na uniwersalną ideę człowieczeństwa<sup>5</sup>. Ka-

<sup>2</sup> G.M. Frederickson: *Racism. A Short History*. New York 2002, s. 36–37.

<sup>3</sup> J.-J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*. Przeł. H. Elzenberg. W: J.-J. Rousseau: *Trzy rozprawy o filozofii społecznej*. Warszawa 1956, s. 170–173.

<sup>4</sup> O czym świadczy krytyka europocentryzmu i kolonialnej myśli, dokonująca egzemplifikacji dyktatury Centrum na podstawie analizy praktyk społecznych rozwijanych przynajmniej do lat sześćdziesiątych, siedemdziesiątych XX wieku. Stephen Spencer prezentuje panoramę kolonialnych obrazów opisujących obcych, między innymi Aborygenów, poprzez deprecjonujące rysunki, karykatury, studia, zdjęcia, opisy, zob. I d e m: *Race and Ethnicity. Culture, Identity and Representation*. New York 2006, s. 136–168.

<sup>5</sup> Zob. G. Pico della Mirandola: *Mowa o godności człowieka*. „Przegląd Tomistyczny” 1992, T. 5, s. 155–173. Istotny jest tu następnie projekt antropologii pragmatycznej zarysowanej poprzez Kantowskie pytanie „Czym jest człowiek?”, które ma być prymarne wobec pytań: „Co mogę wiedzieć?”, „Co powinienem uczynić?”, „Czego mogę się spodziewać?”. Zob. I. Kant: *Logika. Podręcznik do wykładów* (wydany przez G.B. Jäsche-go). Przeł. Z. Zawirski. „Ilo-Sofija” [Bydgoskie Towarzystwo Naukowe. Rocznik Kom-

dorazowo dysputa o jednolitej naturze ludzkiej czy godności przypisanej człowiekowi jako takiemu jest niczym innym jak mierzeniem się z obcością. Tą obcością, którą spotykamy na szlakach wypraw zdobywców, handlarzy, poszukiwaczy przygód i łupu, misji rozszerzania idei religijnej. Ale i tą obcością, z którą mierzymy się, gdy oświeceniowo dokonujemy klasyfikacji człowieka dzikiego, dopiero co odkrytego dla nas, włączając go do rodziny ludzkiej<sup>6</sup>. Wreszcie tą obcością, która jest uplasowana blisko nas, spotykana nieopodal nas samych, w pobliżu naszych swojskich terytoriów. Wreszcie to mierzenie się z obcością, która jest wpisana w kondycję każdego człowieka.

Mierzyć się z obcością jest imperatywem poznawczym i doświadczeniowym wypracowanym w Europie. To Europa przejawia ciekawość świata i poznania<sup>7</sup>. Obcość, inność, swojskość – to kategorie przepracowywane historycznie, praktycznie i naukowo. Europa łupu i Europa moralności powszechnej oraz poznania są blisko siebie. Rozwijają, choć z różnymi konsekwencjami, gest zaciekawienia tym, co odmienne. Późniejsza Europa przepracowująca, w duchu Freudowskim, własną pamięć kolonialną i totalitarną, każe być wyczulonym na to, co odmienne i kruche. Każe zawierzyć odmienności<sup>8</sup>. To przede wszystkim *casus* antropologii kultury. Ale to i ogólny akces humanistyczny w stronę drugiego i inności rozwijany przez filozofię spotkania Ferdinanda Ebnera, Franza Rosenzweiga, Martina Bubera czy bardziej radykalnego konceptu spotkania i Innego w ujęciu Emmanuela Lévinasa.

Jak w planie doświadczeń rysuje się to zawierzenie obcości, które ma w sobie pamięć historyczną Europy? Dlaczego jednak w ogóle mamy ufać drodze zawierzania inności, która mimo złagodzeń w końcu zawsze waloryzowana jest jako radykalna inność, a więc obcość? Jednak mimo potknięć, mimo porzucenia dawnych iluzji, co do poznania odmienności, mimo braku szans na lepsze zrozumienie – wciąż ten gest zawierzenia

---

sji Filozofii] 2002, nr 2, A 25, s. 141. Na mocy tego rozczytać można ideę godności człowieka, Każdego, który jest celem samym w sobie – zob. G. H a e f f n e r: *Problem pojęcia Istoty w antropologii filozoficznej*. Przeł. J. B r e j d a k. „Analiza i Egzystencja” 2005, nr 1, s. 63–74. Zob. na temat powiązania godności, honoru i wstydu w rozwijanym w Europie modelu tożsamości w: A. K u n c e: *On European Epistemological and Ethical Tropes. Honor, Dignity and Shame*. „The International Journal of the Humanities” 2005, Vol. 3, No. 5, s. 233–239.

<sup>6</sup> Kapuściński dokonał typologii kontaktów z innymi w Europie, dzieląc historię komunikacji społecznej na cztery etapy: epokę kupców i posłów, epokę odkrywców geograficznych, epokę oświecenia i epokę nowoczesną, która komasuje przełom antropologiczny, filozofię spotkania i doświadczenie wielokulturowości. Zob. R. K a p u ś c i ń s k i: *Ten Inny*. Kraków 2006, s. 21–29.

<sup>7</sup> Zob. R. K a p u ś c i ń s k i: *Ten Inny...*, s. 13.

<sup>8</sup> E. W. S a i d: *Culture and Imperialism*. New York 1993.

i ufności jest powtarzany. I Wolanowski, którego spotkaniem z obcością zajmujemy się później, powtarza to zawierzenie. Można zapytać, na ile to ustawicznie skazanie na powtarzanie aktów poddaństwa wobec tego, co jest obcym działaniem i obcym nawykiem myślowym, jest w stanie wydobyć prawdę o ludzkim istnieniu? Prawdę, która nie zamykałaby jedynie inter-spotkań w prosto uchwytnym opisie swój – obcy, ale też i w konstatacji o wspólnotowym My, otwarciu na Innego. Problemem jest, na ile rzeczywiście otwierają się przed nami wspólne przestrzenie w zderzeniu z obcością? Wolanowskiemu niemocy, że przestrzeń raczej się zamyka, rzadko kiedy otwiera, przyjdzie niejednokrotnie doświadczyć. Na ile możliwe są metamorfozy naszego postrzegania świata, gdy wychodzimy w stronę nie-spotykanego, nie-swojskiego, nie-znanego?

Ważne doświadczenie obcości to takie, które nie jest ztypizowane, nie każe uciekać, wyciągać broni, demonstrować obrzydzenia, wychwalać swego. Ale otwiera przestrzeń myślenia o tym, co w kulturze obce. Obce jest nie-nasze, a może i stać się potencjalnie wrogie, jest nienazwane, bywa oddalone terytorialnie, zawsze bywa oddalone poznawczo, nie przywołuje znanego nam systemu odniesień, znanych wartości i schematów społecznych. W tym, co obce, przeglądamy się, lokujemy własne obawy, lęki, uprzedzenia, pokłady tego, co stłumione, wstydlive, odrażające, nie-tykalne. Obcy różni się radykalnie i daleki jest od tego, co znane i swoje, nie tworzymy z nim wspólnoty pamięci rodzinnej, plemiennej, terytorialnej, mamy jednak szansę na utworzenie wspólnoty losu, która każe się nam spotkać w jakimś punkcie czasoprzestrzeni. I właśnie tej wspólnoty losu, na moment, w kilku zaledwie punktach czasoprzestrzeni, doświadczył Wolanowski, mimo że większość zgromadzonych przez niego w zapisie doświadczeń daleka jest od myślenia wspólnotowego.

Inność może zostać zamieniona w obcość, ale i zachodzi odwrotny proces w kulturze, że obcy może stać się jedynie inny poprzez komunikację bądź zobojętnienie. Jednak to obcość jest tą formułą, która naprowadza nas na radykalne doświadczenie w kulturze, bezceremonialnie odsłania w nas naszą małość wiedzy o sobie nawzajem, ale i pokazuje niepewność w spotkaniach. Obcość jest nagła – obcość własna i obcość napotkanego człowieka. To obcy jako barbarzyńca otoczony jest wyrażeniami, jak napisze José Ortega y Gasset, „łacińskiego *balbuties*, francuskiego *babil*, hiszpańskiego *balbucir*”<sup>9</sup>. Jest obcy, brzmi niezrozumiale. To ktoś, kto bełkocze, mówi niezrozumiałym dla nas językiem, ktoś, z kim trudno się porozumieć. To obcy, o którym Zygmunt Bauman napisze, że „zakłóca dopasowanie wzajemne odległości fizycznej i psychicznej: jest wszak fi-

---

<sup>9</sup> J. Ortega y Gasset: *Tematy podrózne*. Przeł. A. Jancewicz. W: Idem: *Po co wracamy do filozofii?* Warszawa 1992, s. 39.

zycznie w zasięgu dłoni, choć pozostaje nieskończenie odległy duchowo<sup>10</sup>. Moglibyśmy konstatować, że choć nie przywołuje monsturalnej obcości – którą przestrzeń myślenia zaludniła smokami, bestiami, nie-ludźmi, potworami, mutantami i innymi formami nieludzkimi i post-ludzkimi – to pozostaje obcy. Nie jest widziany przez stopniowalne kategorie nie-człowieka; barbarzyńcy – wyżej stojącego w hierarchii aksjologicznej; człowieka prymitywnego – bliżej naszej złożoności usytuowanego. Jest prawdziwie obcy, zwyczajny obcy, zwyczajnie spotykany w niezwykłej wyprawie, bo na jego terytorium. Do takich obcych się przywykło w Europie podróży. Obcy powinien być „tam” daleko, dokąd się udajemy, na przykład w Japonii, nie zaskakuje nas i Wolanowskiego też nie zaskoczy, że tam jest. Odbywa się to zgodnie z europejską marszrutą na mocy idei i imperatywu „w stronę innego”. Ciekawi więc inny. Ciekawi obca geometria dróg, którą podąża inny. Ciekawi obcość odczuwana – dla Europejczyka poprzez fakt, że jest. Ciekawi więc i ulica z innymi regułami społecznymi i parametrami antropologicznymi, do których przywykliśmy. Ciekawi doświadczanie tej obcości sprzedających, kupujących, wędrujących, czekających, podróżujących. Ciekawi świat rekwizytów, który postrzegany jest właśnie jako *decorum*. Ciekawi i własne doświadczanie jako tego, który przemierza obce przestrzenie. Taka będzie Japonia Wolanowskiego – zrodzi się z zaciekawienia obcością, początkowo oczywistą, w którą stopniowo będzie wkładać się to, co nie jest oczekiwane, ale zarazem nie jest typiczne.

Obcy jednak w tym jest obcy, ponieważ odsłania w nas doznanie obcości innego człowieka. To obcy przydaje nam bycia nie u siebie, uzbraja nas w to, co nasze. Inny człowiek stopniuje nam obcość, gdy obnaża wiedzę o różnych jej odcieniach. To pułap obcości wspólnej, bo budującej przestrzeń na granicy. Obcość nie zostaje zniesiona, ale jest zmiękczana, tłumaczona, przesuwana. Jest legitymizowaną wiedzą, ale przychylną. Jesteśmy dotknięci obcością. Przychylnością jest, że to rozumiemy. Nie można być tylko obcym, można być obcym na wiele sposobów, w konkretnych sytuacjach nieustannie przetwarzanych. I doświadczenie Wolanowskiego można interpretować poprzez konkretne sytuacje, które powodują wiele gradacji do obcości.

Ważne jest, aby łągodzić ostrą i wrogą obcość, tzn. taką przestrzeń mentalną, która naznaczona jest rozdziałem, niebezpieczeństwem, lękiem, niemożnością klasyfikacji mentalnej, groźbą unicestwienia, brakiem formuł wypracowanych do rozczłowieczania siebie, nieobecnością wspólnoty moralnej. Ważne jest dążenie do akceptacji epistemologicznej naszej

---

<sup>10</sup> Z. Bauman: *Wieloznaczna nowoczesność, nowoczesna wieloznaczność*. Przeł. J. Bauman, przejrzał Z. Bauman. Warszawa 1995, s. 88–89.

obecności przez innego, do obłaskawienia naszej interwencji w jego świecie tak, aby stać się uznanym, swoim obcym. Godnym odnotowania tropem jest poddanie się mechanizmowi obcego myślenia i działania, co wiąże się z przystaniem na obcą definicję siebie. Odsłania jednak ona przede wszystkim nadzieję na przemianę tej obcości, co wiąże się z budowaniem przestrzeni, która powoli traciłaby walor niezrozumienia, stopniowo pozbawiana byłaby mocy granicy wrogości i niemocy poznawczej. Dlatego to dotknięcie wspólnej obcości jest pozbawianiem wyrazistości naszych sztanc poznawczych. To ucieczka od myślenia, które mogłoby nie owocować apologią różnicy, a które jest zawsze w tle, które łatwo się urzeczywistnia i przekłada się na przestrzeń separowaną, wykluczaną, unicestwianą. Bauman napisze, że obcy może być niczym, a może być wszystkim<sup>11</sup>. Spotkanie bowiem, jak chce Tadeusz Sławek, „jest zainfekowane wirusem Obcego, wirusem, który zwiemy tutaj »tym, co niespotykane«”<sup>12</sup>. I ta potencja zawierzenia, ale i grozy jest zawsze obecna.

Zagęszczanie więzi społecznej, ale nie nadmierne, wkraczanie w świat rzeczy innego, zakreslanie coraz szerszych kręgów akceptowalności – to etapy zawierzania terytorium obcemu. Nie jest to zwyczajna otwartość, a dobre poddaństwo, uczciwie oceniające własną sytuację epistemologiczną. Powolność tego trybu poddaństwa, i tę powolność należy tu wyakcentować, jest konieczna, by egzystować. Gęstnieje ona, przyspiesza w okolicznościach gościnności. Obcy ubrany w sytuację gospodarza czy gościa, donatora czy obdarowanego zostaje włączony w horyzont zdarzeń, który unicestwia widowiskowo ważne schematy wiedzy. Bo – jak napisze Jacques Derrida – tylko w ten sposób odnajdujemy „odkrycie” – „przecinając ekonomię tego samego, bądź to ją przedrzeźniając, bądź powtarzając [...], ustępując miejsca innemu, pozwalając mu nadejść”<sup>13</sup>.

Obcość wymaga czasu, który zspala poszczególne spotkania, który pozwala na rozmowę, powołuje stopniowy rytm obdarowywania. Czasowość buduje wspólną tożsamość. Paul Ricoeur pisał, że czas rodzi zobowiązania moralne, spaja mnie jako tego, który zachowuje łączność między daniem obietnicy a dotrzymaniem słowa<sup>14</sup>. Moglibyśmy stwierdzić, że czas poddania się obcości wymusza powolność, oczekiwanie, zawieszenie, milczenie,

<sup>11</sup> Ibidem, s. 83.

<sup>12</sup> T. Sławek: *Laudatio. Jacques Derrida: dekonstrukcja i etyka gościnności*. W: *Jacques Derrida. Doctor honoris causa Universitatis Silesiensis*. Oprac. T. Rachwał. Katowice 1997, s. 6.

<sup>13</sup> J. Derrida: *Psyché. Odkrywanie innego*. Przeł. M.P. Markowski. W: *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Wybrał, oprac. i przedmową opatrzył R. Nycz. Kraków 1997, s. 104.

<sup>14</sup> P. Ricoeur: *O sobie samym jako innym*. Przeł. B. Chęłstowski, wstęp M. Kowalska. Warszawa 2003.

wszelkie pęknięcia i groźby rozpadu, nade wszystko niepewność. Wolanowskiemu przyjdzie tego doświadczyć, gdy porusza się w przestrzeni szybko, robi postępy poznawcze i niewiele osiąga antropologicznie. Powolność, kiedy wkradnie się w jego bycie w obcej przestrzeni, stanie się dla niego zbawieniem. Nie wiadomo, jak się zakończy proces otwarcia i spotkania, wiadomo, że jakoś przebiega. Dzieje się to w imię znoszenia stygmatów obcości. Ta zamiana stygmatów w jedynie zauważalne oznaki obcości wydaje się prymarnym faktem w ustanawianiu solidarnej płaszczyzny istnienia, a raczej współistnienia. Wydaje się, że humanistyka nie może nie odnotowywać tego czasu powolności, który przemienia stygmaty. Nie może też nie skupić się na czasie dialogicznym, o którym pisał Tischner, że ma w sobie napięcie dramatyczne<sup>15</sup>. Nie może uchylać pytania o to, co dzieje się z blokami sprawnej społecznej wiedzy w tym prostym i codziennym zderzeniu z innością, naznaczonym indywidualizmem i przypadkiem.

W tym zaufaniu dla obcości ważna jest przestrzeń wyznaczona cieleśnością. Stąd niebagatelne znaczenie ma postawa: stojąc, siedząc, pijąc, przekraczając drzwi mieszkania, patrząc, wspólnie zamykając się w małej przestrzeni domu czy przemierzając społeczne przestrzenie instytucji, ulicy – kreśli się tę wspólnotę miejsca. I Wolanowski próbuje to robić tak, aby powołać więzi, bez których nie ma mowy o horyzoncie spotkania jako horyzoncie akceptowalności, płaszczyźnie kompromisów. Kompromis jest traktem równości, w którym każdy z uczestników ponosi ryzyko, ale w dużo większym stopniu jest gestem odwagi tego, który wychodzi, wyciąga dłoń, wyrywa z przestrzeni nijakości. Wtórna równość musi być ufundowana na geście poddaństwa. Oczywiście, możemy się zastanawiać, na ile to poddaństwo badawcze – często europejskie – jest ustanawianiem wyższości siebie, gdyż to europejski rozmach intelektualny popycha w stronę innego. Niemniej na gruncie życia prywatnego powyższe rozwarstwione schematy często zawodzą i ostatecznie ustanawia się napięcie między osobami, z których któraś musi dokonać gestu wyjścia.

Owa kompromisowość ma podłoże moralne, epistemologiczne i pragmatyczne. W doświadczeniu Wolanowskiego zdanie się na obcy nieczytelny świat, pójście za myśleniem innego jest – z jednej strony – pragmatycznym działaniem, a z drugiej strony – jest działaniem, które wiąże się z poddaniem się kontekstowi drugiego człowieka. Sytuacja ta wiąże się z ustanawianiem płynnych granic między obszarem inności i swojskości. I dalej – owo pójście za myśleniem innego, zdanie się na jego schematy mentalne – owocuje budowaniem elastycznych granic wspólnej przestrzeni, która wydziela to, co łączy, co zobowiązuje do umiarkowanej bliskości i szanuje oddalenie.

---

<sup>15</sup> J. Tischner: *Filozofia dramatu*. Paris 1990, s. 80.



Stąd owo poddaństwo obcości nie jest euforycznym przejściem na stronę innego. Wolanowski jest bezceremonialnie obcy. Pozostaje u siebie w tym sensie, że pozostaje sobą, Europejczykiem z pasją poznania inności, który wyprawił się w stronę innego. To pełna napięcia próba kreślenia porozumienia w kwestiach zasadniczych, które zezwalają na obopólne bytowanie człowieka z człowiekiem – z zachowaniem dystansu, z nieprzekraczaniem barier. To wymiar porozumienia egzystencjalnego. Moglibyśmy powiedzieć, że to horyzont możliwej wzajemnej przekładalności obcości i swojskości. Cel? Żeby się jakoś rozumieć, żeby ustanawiać wspólną przestrzeń, żeby tłumaczyć obce poprzez siebie czy dowolne inne, żeby ocalić siebie w akcie konfrontacji, żeby móc transformować konfrontację w spotkanie. Żeby poddaństwo obcości było akcesem na rzecz wspólnoty epistemologicznej i moralnej. Stąd ważne staje się zwrócenie uwagi na spotkanie jako lustro kultury, które w tym akcie zderzenia, współistnienia, ustalania, unicestwienia, wydzielania wspólnego, kreuje odbicie wszelkich napięć. Potropmy więc ów ruch podjęcia obcości w doświadczaniu Japonii przez Wolanowskiego.

## 2

Czy Wolanowskiemu udało się zbliżyć do rytmu obcości? Czy zaczął, jako reporter, rozpoznawać wymiary obcości Japonii?

Miarą prawdy antropologicznej w tekście jest to, czy tekst uobecnia dotknięcie człowieka, czy też nie – mimo, że może i rozpisuje go na różne sposoby wyznaczone rygorami dyscyplin naukowych czy konwencjami literackimi. Tekst ma być dotknięciem doświadczeń człowieka, które nie są rozparcelowane. Tekst prawdziwy antropologicznie wydobywa doświadczenie człowieka w napięciu między tym, co indywidualne a wspólnotowe, co skończone i nieskończone. Ma w sobie prawdę antropologiczną o tyle, o ile zapisuje autentyczne doświadczenia, unosi emocje i myśli, które tworzą świat rzeczywisty, a nie tylko konstruowany. Nade wszystko jednak to tekst, który zapisujący to, co porusza nas do głębi i to, o czym nie można milczeć, jak pisał Friedrich Nietzsche<sup>16</sup>. W myśleniu antropologicznym separujemy to, co jest głębokim wnikiem w tkankę kultury, od tego, co jest jedynie opisywaniem jej powierzchni, zauważaniem nieistotnych nawarstwień porządków. Dotknięcie człowieka jest zawsze dotknięciem rzeczy. Dochodzenie do głębi, odkrywanie rytmu życia jest tu

<sup>16</sup> F. Nietzsche: *Wędrowiec i jego cień*. Przeł. K. Drzewiecki. Kraków 2003, s. 5.

kluczowe. I wymagać tej miary antropologicznej możemy od każdego tekstu. Notatka sporządzona na użytek agencji prasowej, literacki popis, naukowa diagnoza, monografia czy szkice, a wreszcie reportaże, można rozliczać z tego, czy mówią coś istotnego, czy dotyczą doświadczenia człowieka, oprócz tego, że mówią zgodnie z kryteriami dyskursu, którego używają.

I w takim świetle postawmy tekst Wolanowskiego *Zwierciadło bogini. Reporter w kraju tranzystorów i gejsz*<sup>17</sup>. Reportaż, stanowiący relację z podróży Wolanowskiego, gromadzi opisy historyczne, gospodarcze, codzienne, społeczne, polityczne, bardziej lub mniej egzotyczne, znane i mniej znane. Jest zbiorem różnorodności, ale nie fragmentów, raczej małych części koncentrycznych, które jeszcze dość spójnie pokazują reporterskie doświadczenie Dalekiego Wschodu. Celowo unieważniamy tu kontekst tekstów o Japonii, które historycznie, estetycznie, semiotycznie<sup>18</sup>, antropologicznie starają się opisać obcość znakową, zachowaniową, czasoprzestrzenną Japonii<sup>19</sup>. Historia jest ważna i Wolanowski poświęca jej miejsce w tekście, niemniej porównanie reportażu z dociekaniem historyków politycznych i historyków kultury<sup>20</sup>, nie przyczyniłoby się do pogłębienia perspektywy, w której chcemy zapytać o doświadczenie Wolanowskiego. Podobnie jest z opracowaniami antropologicznymi<sup>21</sup> czy semiotycznymi, które są ważnym kontekstem dla tej pracy, ale oddalają nas od obcego, którego spotkał Wolanowski. Analogicznie separujemy estetykę<sup>22</sup>,

---

<sup>17</sup> L. Wolanowski: *Zwierciadło bogini. Reporter w kraju tranzystorów i gejsz*. Warszawa 1961.

<sup>18</sup> R. Barthes: *Imperium znaków*. Przeł. A. Dziadek. Warszawa 1999.

<sup>19</sup> M. Collcut, M. Jansen, I. Kumakura: *Japonia*. Przeł. A. Dobrzańska-Gadowska. Warszawa 1997.

<sup>20</sup> Dla historycznego kontekstu, który byłby dopełnieniem czasoprzestrzeni, po której porusza się Wolanowski, ważne są następujące opracowania: P. Akamatsu: *Meiji 1868. Evolution and Counter – Revolution in Japan*. Przeł. M. Kochan. London 1972; L. Frédéric: *Życie codzienne w Japonii w epoce samurajów (1185–1603)*. Przeł. E. Bąkowska. Warszawa 1971; L. Frédéric: *Życie codzienne w Japonii u progu nowoczesności (1868–1912)*. Przeł. E. Bąkowska. Warszawa 1988; V. Hilska: *Dzieje i kultura narodu japońskiego*. Przeł. S. Gawłowski. Warszawa 1957; W. Kotański: *Zarys dziejów religii w Japonii*. Warszawa 1963; J. Tubielewicz: *Historia Japonii*. Wrocław 1984.

<sup>21</sup> Ciekawe dla tego nurtu są diagnozy: R. Benedict: *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*. Przeł. E. Klekot. Warszawa 2003; E. Hall: *Poza kulturą*. Przeł. E. Goździak. Warszawa 1984; T. Kuwayama: *Native Anthropology: The Japanese Challenge to Western Academic Hegemony (Japanese Society)*. Melbourne 2004; Y. Sugimoto, R. Mouer: *Images of Japanese Society: A Study in the Social Construction of Reality*. London 1990.

<sup>22</sup> Zob. niektóre z opracowań estetycznych: Z. Alberowa: *O sztuce Japonii*. Warszawa 1983; Eadem: *Sztuka japońska w zbiorach polskich*. Warszawa 1987; J. Hilier: *Japanese Masters of the Colour-Prints*. London 1954; W. Kotański: *Sztuka Japonii. Zarys*. Warszawa 1974.

nie szukamy bowiem powiązania intertekstualnego i w tym zakresie. Nas bowiem interesuje to, czy Wolanowskiemu udało się w doświadczaniu dotknąć obcości Japonii, na ile to doświadczenie okazało się prawdziwe, wyzbyte tego, co nader oczywiste społecznie. To raczej punktowe widzenie topografii myślenia i działania, które, jak soczewka, skupia i rozszczepia obcość.

Japonia Wolanowskiego, właściwie jego „historia o Japonii”<sup>23</sup>, jak sam pisze, jest zbiorem reporterskich tematów, dla których zasłoną merytoryczną jest II wojna światowa. Wolanowski nie może nie pytać poprzez Hiroszimę, Nagasaki, poprzez decyzje zrzucenia bomby atomowej i konsekwencje społeczno-polityczne, poprzez stosunki amerykańsko-japońskie, poprzez Międzynarodowy Trybunał Wojskowy. Zapisuje minuta po minucie decyzje i działania polityczno-wojskowe, buduje pamięć wokół operacji wojskowych. Powracają piloci, lotniskowce, zobowiązania względem cesarza, narodu, pytania o klęskę i utratę twarzy, hańbę, śmierć. Niezależnie od tego jak bardzo Wolanowski wybiega w przeszłość, jak często koncentruje się na codzienności, wojna staje się wiążąca – jako doświadczenie bliskie Wolanowskiemu i Japonii. Zapis umierania, rozmieszczenie schronów, grzyb atomowy – to przejmujący ciąg, który skrupulatnie Wolanowski wypunktowuje, bo to „dzień, w którym zgasło światło”<sup>24</sup>.

Dokonajmy inwentaryzacji tematów, tworzących japońską opowieść. Wojna, bomba atomowa, sytuacja kryzysu powojennego, kryzys moralny, pamięć, stosunki międzynarodowe, historia kontaktów Japonii z tym, co odmienne, samurajowie, mit opowiadający o bogini Amaterasu, symbole cesarstwa (zwierciadło, miecz, klejnot magatama), stosunek do dziecka, siła tradycji, cesarz, feudalizm, kapitalizm, to co nowoczesne, poławiacze pereł, codzienne ulice, praca w koncernach, młodzi–starzy w Japonii, model władzy, prostytutka, symbole Japonii, gejsze, ogrody, religie, hańba, honor, leprozorium, medycyna, szkolnictwo, hierarchie społeczne, dżudo, masowa kultura, teatr marionetek w Osace, świątynie, nowinki techniczne, role społeczne kobiety i mężczyzny, rytuały, biesiada, kuchnia, lot samolotem. Tytuły i śródtytuły, które mają naprowadzać na treść, są raczej świadectwem chwytów dziennikarskich i nachalnej retoryki, niż prawdy antropologicznej. Ale pamiętajmy, że to właśnie reportaż dziennikarski, a zatem roi się w nim od tego, co jest nazwane na wyrost, co jest spektakularne, co przyciąga uwagę. „Jatka na jezdni”, „Upiory z Ueno”, „Ich ryż powszedni”, „Podróż bez grosza”, „Błękitna krew żółtych ludzi” itp. – to formuły, które jednoznacznie ustawiają ten dyskurs w sposobie obrazowania, który jest właściwy dziennikarskiemu rozmachowi w słowach.

<sup>23</sup> L. Wolanowski: *Zwierciadło bogini...*, s. 8.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 89–132.

Szukając usytuowania się blisko rzeczy w tekście o Japonii, musimy ominąć owe wyraźne tytuły, efektowne hasła czy nawet wyodrębnione sfery kultury. Musimy poszukać tego, co byłoby rytmem życia, co byłoby doświadczeniem obcości, które przebiega poza efektownymi nazwami czy schematami wiedzy o tym, co egzotyczne. I wielki problem ze znalezieniem tych miejsc w tekście, które naprowadziłyby nas na doświadczenie obcości, na tę prawdę antropologiczną, którą chcielibyśmy porównać z reporterskim doświadczeniem chociażby Ryszarda Kapuścińskiego!

Wolanowski skrupulatnie ewidencjonuje praktyki społeczne, które bez trudu zauważa w strukturach społecznych, na które naprowadza go historia Japonii, i czyni to nazbyt pewnie. Obcość jest założona, oczywista jest obcość Japonii, nie dotyka go do głębi, a raczej zostaje zdiagnozowana, często osądzona. Jednak nie możemy oczekiwać, że Wolanowski napisze o odczuwalnej inności w obcym miejscu. Nie może tego przetworzyć interpretacyjnie, inny jest jego horyzont antropologiczny, inne konwencje, którym ufa i którym chce reportersko i społecznie sprostać, kiedy opisuje świat lat sześćdziesiątych. Obcość to nie jest kategoria, która zajmuje człowieka w 1960 roku, o ile wyrusza w świat z Europy Wschodniej, o ile musi rozwijać zdobywczą postawę i optymistyczną poznawczą orientację – świat jest u stóp, człowiek wyrusza umocowany w świecie zwycięzców, sowiecki rys nie zezwala na mnożenie niepewności. Wolanowski jest obcy, choć tego nie wyraża, nie konstatuje – nie słyhać tego w tonie rozważań, które są szybkie, rozstrzygają świat, dają szybkie diagnozy przeszłości i dnia dzisiejszego, próbują być ironiczne, efektowne, mają nie zanudzić, a wszechwiedzący reporter jak przewodnik bez większego zawahania przeprowadza przez meandry kultury.

W świecie Japonii dla Wolanowskiego nie ma tajemnicy. I to jest największa obcość, której przyszło mu doświadczyć, a z której nie do końca zdaje sobie sprawę. Spotkał świat tajemnicy, o którym wie, że tajemnicę musi posiadać, ale nie słyhać w jego tekście, że ta tajemnica go zatrzyma. Wolanowski opisuje niedostępność i zasłonę kulturową, która mu się trafia wręcz jako ciekawostka, pozbawiając ją tym samym wymiaru niemożliwego i niewyrażonego.

Wolanowski w pewnym momencie przywoła formułę, że Japonia to „szkatułka, do której zagubiono klucz”<sup>25</sup>, czym opisuje zamknięcie Japonii, po latach kontaktów z Europejczykami. Ale to zamknięcie i brak klucza dla Wolanowskiego staje się impulsem, by jednak znaleźć klucz na nowo, by rozczytać Japonię. I zakłada, że można to zrobić, wystarczy uzbroić się w wiedzę, obserwować, wypytywać, zapisać. W Japonię zostaje wpisane to, co dalekie, obce, nie dość zbadane, sporadycznie dopuszczające udział

---

<sup>25</sup> Ibidem, s. 13.

w obserwacji Europejczyków. I Wolanowski plasuje się w pochodzie tych nielicznych, którzy mają przywieźć wiedzę o obyczajowości z dalekiego świata do Polski. Zadziwia nas łatwość rozpoznania rzeczy. Ta łatwość jest podejrzana antropologicznie, choć jest efektowna literacko. Wolanowski jako reporter porusza się w przestrzeni lekko, za lekko.

Bez trudu pokonuje zawilości historyczne i łamigłówki obyczajowe. Radośnie mówi o gafach, gdy zwyczajnie prosi o pożyczenie pióra, kiedy własne przestało pisać, bez zastosowania kunsztownej formy będącej wyrazem elegancji i dobrych manier<sup>26</sup>. Szybko rozpoznaje nietakt w konwencjonalnym zapytaniu europejskim o zdrowie żony bez należytej wiedzy o tym, że sfery prywatne i publiczne w kulturze japońskiej są rozdzielone i ufundowane na hierarchii<sup>27</sup>. Jednak błyskawicznie orientuje się i tłumaczy, dlaczego można drobiazgowo relacjonować ciężę i intensywność bólów porodowych księżnej Miciko, żony następcy tronu, dlaczego potomkowi, noworodkowi, umieszcza się 18-centymetrowy sztylet przy poduszce<sup>28</sup>. Opisuje obce sobie praktyki, kpiąc słowem z rozbującej formy, jak z darowanego psa z masy papierowej, którego pysk pomalowany jest złotem i srebrem, a pod powieką którego znajduje się amulet dla dziecka<sup>29</sup> – Wolanowskiego dziwi ceremoniał, co podkreśla, przyjeżdża bowiem ze świata, który jest nader czytelny, płaski po 1945 roku. Wolanowski nie ma zrozumienia dla „wysokiego kontekstu” kultury japońskiej, o którym pisał Edward Hall<sup>30</sup>. Porusza się nieustannie w „niskim kontekście”, który chce jednoznaczności i jednowymiarowości działań, nawet jeśli napotyka obce jako złożone, nieprzejryste, nienazwane, to kwalifikuje to jako sztywną formę, pancerz, który tłamsi człowieka.

Nierzadko kpi. Robi to w tonie dystansu, ironicznie formułując swoje radosne poruszanie się w gąszczu obyczajowym. Rozstrzyga o niemożliwości porównania kodeksu bushido do kodeksu rycerskiego Europejczyków ze względu na... lojalność samuraja względem feudała i złe traktowanie kobiet<sup>31</sup>, co akurat nie jest najszcześniejszą argumentacją, bo akurat w tym planie, jak pisze Maria Ossowska<sup>32</sup>, formy te stają się podobne. Szybko rozstrzyga, to taka sztuka błyskawicznych obserwacji, celnych diagnoz, wielkiej erudycji, reporterskiego zaciekawienia, które musi być zaspokojone. Konstatuje odmienności i optymistycznie porusza się w dia-

<sup>26</sup> Ibidem, s. 278–279.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 19.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 20–21.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 22.

<sup>30</sup> E. Hall: *Poza kulturą...*, rozdz. 1–3.

<sup>31</sup> L. Wolanowski: *Zwierciadło bogini...*, s. 71.

<sup>32</sup> M. Ossowska: *Rycerz w średniowieczu*. W: Eadem: *Ethos rycerski i jego odmiany*. Warszawa 2000.

gnozowaniu świata do przodu. Wolanowski wyłuskuje problem córek na sprzedaż do domów publicznych, połowu pereł, ceremonialności życia, tragedii wybuchu bomby atomowej i następstw społecznych. Wskazuje na te sfery, w których objawia się obcość. Jeśli zatrzyma się nad nakazem samurajskim, aby żyć bez trwogi i szykować się na śmierć bez oglądania się na osobiste przesłanki, to tylko dla konfrontacji tego wzoru ze stylem zachowań Amerykanina, który nie może pojąć odmienności<sup>33</sup>, kiedy przyłoży własne kategorie wolności, indywidualizmu i akcesu na rzecz życia. Postęp w poznawczym oswajaniu świata – to jest to, co nas urzeka, ale i razi w tekście o Japonii. Wolanowski jest mistrzem wiązania historii, obyczajów, geograficznego położenia, wielkiej polityki i codzienności. Ale jednocześnie za łatwo diagnozuje, chcielibyśmy, aby bardziej kluczył, roz-pamiętywał zawilości postaw, orientacje poznania, by wikłał się w niuanse ludzkiej pamięci i form zachowań.

Wolanowski nie grzęźnie interpretacyjnie, nie wypunktowuje drobiazgowo rzeczy, nie rozpamiętuje myślenia i działania Japończyków, nie wnika w głąb, ale jest za to efektowny retorycznie. Reporter sprostął tym samym konwencji reportażu dziennikarskiego, który ma podawać w formie łatwej, przystępnej rzeczy obce, ma być zwycięski poznawczo, poddawać się oswojeniu badawczemu. Ta efektowność dominuje zwłaszcza w tych fragmentach, kiedy Wolanowski opisuje osławione gejsze, które kształtują wyobraźnię Europejczyków jako symbol tego, co japońskie, dalekie. We fragmencie *Jeden liść* opisuje spotkanie z gejszą, której sława sięga poza to, co lokalne ze względu na jej opiekuna, którym był sam generał dowodzący armią w Mandżurii. Wolanowski rozpacza, mówiąc: „wolałbym coś młodszego”, ale na horyzoncie pojawiają się młode gejsze, które są „młodym narybkiem”. Słucha Wolanowski narracji o Osace, konstataje erudycję gejszy, zadziwia go aparat fotograficzny, o którym gejsza rozprawia, używając terminologii technicznej, kiedy opowiada o sile światła, dalmierzach, światłomierzach. I tę ciekawą Japonię rozpiętą między przeszłością a przeszłością, pełną sprzeczności zauważa celnie, ale kończy kpiarsko, pisząc:

Ale zresztą – po co ja Wam to wszystko opowiadam? Przecież i tak Wy, biali ludzie, nigdy nas, Japończyków, nie zrozumiecie. O czym donoszę Wam w milczącym przeświadczeniu o własnej wyższości, ale z głośnym zapewnieniem o mej pokorze.

Sługa waszego shugi  
Lucjan-san<sup>34</sup>

<sup>33</sup>L. Wolanowski: *Zwierciadło bogini...*, s. 72.

<sup>34</sup>Ibidem, s. 280.

To zabawne i efektowne parodiowanie stylu można by poczytać jako dystans i znajomość konwencji społecznych. Autoironia jest sztuką wyrafinowania i jest to słyszalne w myśleniu Wolanowskiego. Ale w tej „szybkości konstatacji ironicznych” mieści się niebywała łatwość poznawcza, która jest daleka od pokory poznawczej. Przeniesienie na siebie obcości jest zabawne, ironiczne, nieprawdziwe. Poruszając się lekko, osądzając formy, reporter zbliża się do sprawności w odkrywaniu obcego świata. Pytaniem otwartym pozostaje, na ile przekłada się to na powolne wniknięcie w obcą materię kulturową i poddanie się obcości. Wolanowski sprawnie opisuje skłony do ziemi, role społeczne kobiety i mężczyzny, hierarchie w rodzinie, pracy, społeczeństwie. To sfery obcości zauważonej i oswojonej, które go dziwią, zachwycają, odrażają, ciekawią. Dziwi go świat gejsz, odmienność piękna, którą rozczytuje jako tandetę, sztuczność i zawołowaną formę prostytutki<sup>35</sup>. Poruszają go biesiady, nazwy, stroje, stosunki w rodzinie i relacje w pracy. Budzi w nim sprzeciw pogarda dla kobiet, zależność, brak indywidualizmu. Jest w Wolanowskim wyraźny sprzeciw wobec tego, co ogranicza wolność i godność człowieka. Ale ten sprzeciw rzadko sprzyja doświadczeniu obcości, która człowieka dotyka, które wiąże z przestrzenią, która jest czytana jako nie-swoja. Wszystko jawi się jako dziwne, a zatem obce, ale i oczywiste obce, łatwe do zidentyfikowania. Czasem w to doświadczenie obcości wkrada się powolność.

Spowolnienia zdarzają się w podróży reporterskiej Wolanowskiego po Japonii kilkakrotnie. To na pewno moment pobytu w leprozorium<sup>36</sup> i w miejscach upamiętnienia ofiar wybuchu bomby atomowej. Wtedy obcość zaczyna inaczej do nas dochodzić, zmienia widzenie rzeczy obserwatora, wiąże emocjonalnie. Zmiękcza sztance epistemologiczne, z którymi jako reporter podchodzi do diagnozy i opisu świata. Ale nie jest to doświadczenie, którego szukamy, które byłoby fragmentaryczne, nieoficjalne, w którym załamywałyby się ramy społeczne tego, co swoje i obce, co też zakreślałoby wspólny horyzont doświadczenia. Jeden z kluczowych, refleksyjnych punktów podróży Wolanowskiego związany jest z opisem wiśni – symbolu Japonii, kiedy Wolanowski notuje zdanie, którego uczy się dzieci w szkole na pamięć, a które zaszczerpia buddyjską pokorę względem zmienności rzeczy, i to zdanie na moment otwiera reportera na rozumienie rytmu obcej Japonii:

Jakkolwiek pyszna jest barwa, to kwiat opadnie i któż na tym świecie trwać będzie wiecznie?<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Ibidem, s. 337–345.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 290–301.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 236.

To zatrzymuje reportera, ale nie zmienia jego doświadczenia rzeczy, które byłoby słyszalne w tekście. Wolanowski szybko konstatuje po tym zdaniu, że buddyzm żyć będzie nadal w Japonii i przechodzi dalej do rozważań o jeleniach i miejscach kultu, ale ta refleksja na moment spowolniła go w reporterskim obowiązku, odsłoniła fakt, że właśnie w takich ulotnych rzeczach trzeba szukać właściwego wymiaru spotkania z tym, co prawdziwe obce, ale co mimo obcości, można spotkać.

I dlatego wyłuskajmy taki zapis z tekstu o Japonii Wolanowskiego, który naprowadzi nas na inne doświadczenie obcości. Właśnie na doświadczenie, które wiąże człowieka z czasoprzestrzenią, zatrzymuje u siebie i przychylnie otwiera na obcość. Mimo wyraźnej tendencji ujarzmięcia reporterskiego i optymizmu badawczego, mimo efektownych opisów, erudycyjnych konotacji, zabawnych spostrzeżeń, znajdujemy taki niepozorny fragment, przypatrzmy mu się:

Nieopodal stacji benzynowej, gdzie nabieraliśmy paliwo, przyglądała się nam jakaś młoda kobieta z dzieckiem misternie przymocowanym na jej plecach. Spektakl pt. „Biali barbarzyńcy u benzynowego źródła” zakłócił jej nieprzewidziany wypadek; upuściła pięknie malowaną jedwabną chustkę, którą trzymała w dłoni. Naturalnym odruchem schyliłem się i podniosłem jej własność. Kiedy oddałem jej zgubę, oniemiała w niespokojnym zdziwieniu: mężczyzna, który schyla się, aby podnieść przedmiot należący do kobiety... Jej zakłopotanie w obliczu zaskakującego wydarzenia udzieliło się widać i mnie, gdyż przestępowałem z nogi na nogę, potwarzając „proszę, proszę” z mojego ubogiego japońskiego repertuaru<sup>38</sup>.

I to jest ten punkt doświadczenia, w którym Wolanowski rozmazuje swoją postawę przybysza. Zostaje zwolniony z roli reportera, który diagnozuje, dystansuje się, kpi, gromadzi ciekawostki, relacjonuje różności. Odczuwa zakłopotanie, ale nie takie jakie trafiało mu się niejednokrotnie na okoliczność gąfy związanej z nieznajomością rzeczy. W tym wypadku Wolanowski wie, na czym polegają hierarchie społeczne, na wielu stronach książki opisuje nierówność społeczną i milczący charakter kobiet, poddaństwo kobiet, ale w tym wypadku mimo wiedzy, mimo łatwości w oswojaniu świata udało mu się zanotować detal, który pozwolił na proste doświadczenie obcości, na spotkanie wokół rzeczy (chustki jedwabnej), na spotkanie człowieka mimo konwencji społecznych. Zbawienne jest zakłopotanie reportera w tym wypadku, zbawienne jest porozumienie mimo wiedzy i separacji kulturowych. Wie, że dotyka sfery zakazanej, ale w swym geście buntu pokazuje siłę tego, co jest spychane, marginalizowane, ukryte, zacienione, zasłonięte, ale i fakt, że jest coś, co jest praw-

<sup>38</sup> Ibidem, s. 254.



dziwe, a co wyprzedza wszelkie zasłony kultury. Możemy sądzić, że to właśnie to balansowanie na granicy wiedzy niepełnej i niepewnej, zbieranej z tego, co obce, pozwala zrozumieć głębokie separacje i prawdy wpisane w porządek społeczny, ale też pozwala się spotkać z drugim człowiekiem mimo tego, co kulturowe.

To punkt, który zatrzymuje doświadczanie, spowalnia, ale i ogniskuje rozpoznawanie świata. Sama obecność, zauważenie się wzajemne i gest „mimo” kultury to ważny moment chwilowej więzi, której być nie powinno w planie hierarchicznym. Pozwala dotknąć przyjaznego porozumienia mimo barier społecznych. Ten obraz z tekstu o Japonii jest przede wszystkim sprawozdaniem z doświadczenia obecności. Jest to obecność innego, obok którego/z którym w danym punkcie czasoprzestrzeni się znajdujemy. Którego definiujemy, patrząc – obco patrząc. Jest to obecność innych prawideł społecznych, które nagle są silnie doświadczane, które panują, a nawet zalegają przestrzeń wspólnoty. To wreszcie jest granica ustanawiana inną wiedzą, wręcz ubraną w system, która nas wyklucza. Dalej – jest to obecność własna. To silnie odczuwana obca cielesność, obca mimika i gesty. Dalej – obecność własnych norm, obecność własnych granic, obecność swoich wyobrażeń o relacjach z drugim człowiekiem, które nie stają się jedynie abstrakcyjnie oczywiste, ale dosłownie doświadczone. Właściwie to doświadczenie, które jest obopólną obecnością, stanowi chwilowe pochwycenie „dziania się” kultury. Ale i to przygodne spotkanie dotyka labilności granic społecznych, niestabilności tego, co ma się powtarzać. I to dla nas istotne. Nadweręża wiedzę kultury, dotyka tego, co jest prawdziwe, pozaspołeczne i normatywne. Odsłania na moment sztuczną organizację społeczną, nazbyt przywiązaną do własnej obecności i jedynej wykładni gestów, zachowań, myśli. Wymyka się kulturze. To zachwianie staje się namacalne w tym, co drobne, przypadkowe, usunięte na margines. To, co przeoczone, zostaje wydobyte z umocowania w sztamkowych gmachach wiedzy. Niepozorność zdarzenia odsłania przygodność i kruchość. Zdarzenie to nie tylko spotyka w nas tego człowieka kulturowego, ale odkrywa w nas człowieka przygodnego. Więż ta jest szybko poskramiana kulturowo, Wolanowski szybko bowiem odzyskuje impet, znowu relacjonuje, przemieszcza się, poskramia, diagnozuje, czyni gafy, wypełnia formy wyuczone, by zaskarbić sobie sympatie Japończyków. Ale w tym punkcie nakreślonym przez Wolanowskiego, na okoliczność jedwabnej chustki, nastąpiło spowolnienie doświadczenia i prawdziwe dotknięcie obcości, która potencjalnie może być wszystkim.

W takich niepozornych spotkaniach, po których zresztą Wolanowski szybko przemyka – gromadząc i poddając analizie raczej spektakularne ciekawostki, typiczne japońskie zachowania, struktury pamięci – kryje się właściwy rytm doświadczania tego, co obce. I zarazem to odpowiedź

na pytanie, dlaczego jednak ufać drodze zawierzania obcości. I Wolanowski pośrednio udziela tej odpowiedzi, podróżując. W tych niepozornych spotkaniach pokazuje bowiem, że inter-spotkania nie zamykają nas we wzorze swój – obcy, bo otwierają przestrzeń wspólną do rozumienia granicy, do postrzegania obrazu świata, w którym swoje i obce zostaje przekroczone na gruncie ulotnego spotkania, w którym wkłada się nie-znane. Jesteśmy dotknięci obcością, jest przychylnością, że ten ciężar rozumiemy. I tego dotyczy zapis Wolanowskiego. To budowanie przestrzeni, która traci walor niezrozumienia, pozbawia nas wyrazistości, wytrąca nam z ręki sztance poznawcze. To doświadczenie wkłada się niepostrzeżenie i nie buduje obrazu Japonii, bo ta tekstowo przez Wolanowskiego utkana jest z innego ciągu obrazów. Wiąże nas wspólnota losu, pierwotniejsza niż wspólnota pamięci, kultury, pokoleń, która przekracza ramy antropologii społecznej, a zyskuje wymiar antropologii pierwotnej. W tym znaczeniu udało się Wolanowskiemu dotknąć człowieka, wydobyć prawdę mimo wiedzy o odmienności terytoriów i światobrazów.

Udało mu się na moment to zawołanie, o które dopominał się Mario Vargas Llosa, wołając, że trzeba „uciec z gułagu religii, rasy, regionu, narodu”<sup>39</sup>. I dlatego jest to tekst prawdziwy antropologicznie, bo na moment wymyka się temu, co kulturowe. Co oczywiście szybko zostaje poskromione i Wolanowski relacjonuje świat dalej, sprawnie i szybko, ale taka jest „praca kultury”.

---

<sup>39</sup> M. Vargas Llosa: *Uciec z niewoli narodu. Rozmowa z Adamem Michnikiem*. Przeł. A. Kühnl-Kincl. „Gazeta Wyborcza”, 28–29.12.1996, s. 13.

Aleksandra Kunce

### On alienation in experiencing Japan

#### S u m m a r y

The considerations on alienation and Japan by Lucjan Wolanowski are made in two directions. The author makes an attempt to present the main anthropological problem in relation to the experience of alienation. She asks about the parameters of anthropological thinking, as well as the repertoire of experiences Wolanowski had when traveling across the foreign territory. The aim of the work is to point to the epistemological and ethic entanglement while traversing the foreign world.

Aleksandra Kunce

## Vom Fremdheitsgefühl beim Erfahren Japans

### Zusammenfassung

Die Überlegungen, auf welche Weise sich Lucjan Wolanowski das Fremdheitsgefühl und Japan vorstellte, gehen in zwei Richtungen. Die Verfasserin möchte die wichtigsten, mit dem Fremdheitsgefühl verbundenen anthropologischen Probleme darstellen. Sie möchte die Parameter der anthropologischen Denkweise aber auch die Erfahrungen des fremde Gebiete durchwandernden Reporters, Wolanowski, kennenlernen. Sie hat zum Ziel, auf epistemologische und ethische Bedingungen beim Erfahren der fremden Welt hinzuweisen.